



THEOLOGICA

REVISTA CENTRULUI DE STUDII TEOLOGICE SFÂNTUL DIONISIE EXIGUUL - ROMA

Nr. 1
2021



EPISCOPIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ A ITALIEI
ROMA

Scientia sacra

Per uno studio sulle convergenze fra scienza contemporanea e mistica ortodossa

Per questo pregai, e mi fu data l'intelligenza; invocai, e venne in me lo spirito di sapienza. La preferii agli scettri e ai troni e stimai le ricchezze un nulla a paragone di lei (...). Egli mi ha dato la vera conoscenza delle cose, per comprendere il sistema dell'universo e la forza degli elementi, il principio, la fine e la metà dei tempi, l'avvicinarsi dei solstizi e il succedersi delle stagioni, i cicli degli anni e la posizione degli astri, la natura degli animali e l'istinto delle bestie, il potere degli spiriti e i ragionamenti degli uomini, la varietà delle piante e le virtù delle radici; quanto è nascosto e manifesto ho conosciuto, perché la sapienza, artefice di tutto, mi ha ammaestrato.

Sapienza 7, 7-8; 17-21

1. Prologo: il testamento di Florenskij e il Tao della fisica

Mosca, 1921: Pavel Florenskij (1882-1937), sacerdote ortodosso, matematico e filosofo, insegna nei laboratori del VchUTEMAS, scuola d'arte del primo costruttivismo sovietico, e lavora per il laboratorio di ricerca della Glavelektro e l'Istituto Elettrotecnico di Stato Goelro. Nell'autunno, tra agosto e dicembre, il padre Florenskij tiene anche il suo ultimo corso di filosofia per l'Accademia Teologica di Mosca. Le lezioni si svolgono al monastero Petrovskij, perché la Trinità di San Sergio, storica sede dell'Accademia, è stata nazionalizzata e trasformata in museo.

L'oggetto delle lezioni è la costruzione di una nuova concezione cristiana del mondo, che Florenskij riteneva mancare nella Chiesa, sia per indolenza sia per sfiducia nella possibilità stessa di avere una visione organica e razionale del mondo¹. La ricomprensione delle conoscenze profane con sguardo cristiano nella Chiesa è urgente per Florenskij perché intuisce che lo stesso dominio delle conoscenze scientifiche sembra convergere verso una nuova visione del mondo. Florenskij è infatti uno dei primi intellettuali contemporanei a intuire l'apertura di una nuova epoca della conoscenza umana. La novità consiste non solo nel fatto che il pensiero scientifico converge su assunti della metafisica tradizionale, ma che gli stessi differenti campi della conoscenza sembrano convergere tra loro, superando gli steccati delle divisioni specialistiche che hanno caratterizzato l'epistemologia moderna. Per il padre Florenskij la costruzione di una *Weltanschauung* cristiana nella Chiesa è urgente affinché lo stesso Vangelo possa essere nuovamente donato al mondo.

La prima importante novità che Florenskij intuisce è la nascente teoria della complessità, che si presenta come un superamento dell'approccio analitico classico. Nelle concezioni scientifiche moderne che si sono affermate a partire dal XVI secolo vi è infatti l'idea che tutto è conoscibile in quanto frazionabile e analizzabile in parti elementari oltre le quali non è possibile risalire (atomi, cellule, protoplasma, preistoria e così via). Pavel Florenskij nota che questo atteggiamento di certezza

¹ Pavel Florenskij, *La concezione cristiana del mondo*, p. 183.

conoscitiva basato sul riduzionismo viene messo in crisi da nuove scoperte, le quali rivelano che ciò che pareva elementare e primitivo non lo è, bensì costituisce un'apertura su dimensioni ulteriori. Il metodo riduzionista e analitico tipico della modernità si mostra pertanto insufficiente perché si rende necessario studiare la realtà tenendo presente i sistemi complessi in cui le particelle elementari sono inserite. Non basta più ridurre tutto alla meccanica newtoniana; in epoca contemporanea si passa da un problema complesso a un altro più complesso che lo contiene e così via. Per la scienza contemporanea tutto è in relazione profonda e organica².

È finita, scrive Florenskij, l'epoca dell'equazione differenziale, con cui arrestiamo un processo, lo frazioniamo e analizziamo ogni sua sezione mediante una formula di validità generale, fissando lo sguardo sull'immanenza senza considerare la provenienza del fenomeno, la sua storia³. Tutto questo viene messo in crisi dalle nuove teorie che emergono nella comunità scientifica tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, come ad esempio in ambito biologico le teorie sull'ereditarietà dell'abate agostiniano Gregor Mendel (1822-1884). Proprio le leggi di Mendel mostrano secondo Florenskij che non esiste autocreazione nella natura, bensì manifestazioni di ciò che già è presente e si tramanda nel tempo, così che i cambiamenti qualitativi avvengono in maniera improvvisa e non, come sostiene il neodarwinismo, mediante evoluzioni graduali della quantità. Vi è un'intelligenza profonda, un modello sotteso, che determina l'emersione dei cambiamenti qualitativi repentini del mondo fisico⁴. Questo secondo problema è legato a un altro, per cui la fisica contemporanea sembra riconoscere un *lógos* cosmico che crea e conserva provvidenzialmente il mondo. Questa intuizione si lascia cogliere nelle scoperte delle leggi di conservazione e trasformazione dell'energia. Si accompagna inoltre all'idea dell'ineluttabile temporalità del mondo quando arriva la scoperta della degradazione dell'energia con il principio dell'entropia, per cui la cosiddetta fine del mondo è un esito irreversibile⁵. Tutto ciò, secondo Florenskij, contribuisce a superare le vecchie concezioni di autocreazione del mondo dal nulla.

Inoltre, secondo Florenskij le nuove prospettive scientifiche mostrano che la scienza a venire sarà basata sull'idea di creazione e sull'intuizione di una forza sovranaturale che si cela in ogni cosa, la penetra, la vivifica e la rende possibile. Quest'energia sovranaturale pervade tutto e non c'è alcuna separazione reale perché tutto nel profondo è interconnesso. In virtù di ciò l'universo è un sistema complesso in cui tutte le cose sono organicamente legate fra loro. La stessa scissione tra soggetto e oggetto, tipica del razionalismo occidentale e basata sul principio di identità a partire da Parmenide, si mostra essere una finzione filosofica. La realtà è antinomica e vive di contraddizioni, come da sostiene la tradizione del pensiero religioso dei Padri.

Florenskij ritiene che la scoperta dei sistemi complessi e il superamento dell'approccio analitico porti come conseguenza filosofica il ritorno al concetto della causa formale, sui cui era basata gran parte della psicologia patristica, come si vede bene in Gregorio di Nissa⁶. In poche parole, se la scienza moderna ha negato la forma come causa metafisica analizzando la realtà in particelle elementari frazionate e isolate, per i sistemi complessi la realtà fisica è determinata da forme metafisiche che sono l'unica vera realtà che produce la grande varietà delle parti di cui il sistema è composto. Ecco dunque che si ritorna alle antiche dottrine delle tradizioni religiose. La fisiologia dei nostri corpi e tutta la realtà fisica non sarà più intesa come periferia, ma come manifestazione di forme metafisiche:

² *Ibidem*, p. 56 ss.

³ *Ibidem*, p. 62 ss.

⁴ *Ibidem*, p. 75 ss.

⁵ *Ibidem*, p. 68 ss.

⁶ Gregorio di Nissa, *La Grande Catechesi*, Roma (Città Nuova) 1990, pp. 70-72.

l'anima individuale è causa formale dell'organismo e della sua fisiologia⁷. Ogni parte è dunque individuale, ogni tessuto, ogni nervo è penetrato dall'individualità e così si può intuire più facilmente la stessa possibilità di resurrezione del corpo. Ancora richiamando Gregorio di Nissa, Florenskij scrive che, come l'organismo seleziona le sostanze da elaborare nei processi metabolici, quando la forza soprannaturale che sottende al mondo innescherà il processo di resurrezione, l'organismo potrà scegliere ciò di cui avrà bisogno⁸.

La nuova visione cristiana del mondo per Florenskij non potrà essere che una visione simbolica. Il concetto di simbolo nelle lezioni del 1921 è centrale perché è la chiave di volta di tutto ciò che abbiamo detto fino a questo punto. Il simbolo è una realtà che, mediante i suoi caratteri, manifesta un'altra realtà gerarchicamente superiore e sovraordinata. Esso è pertanto una finestra aperta su una realtà ulteriore. Va da sé che esso funziona solo nella sua integrità complessa; nel momento in cui andassimo a frazionare analiticamente un simbolo nelle sue particelle elementari potremmo sicuramente averne una conoscenza nozionistica, ma esso non funzionerebbe più al suo scopo. Allo stesso modo, la modifica, la distorsione, la parziale riduzione di un simbolo ne inficia il funzionamento perché niente in esso è posto a caso. Le verità religiose non devono tanto essere spiegate scientificamente, ma piuttosto la loro realtà deve essere interpretata simbolicamente perché questo è il loro senso e questo, in fondo, è anche il senso del mondo naturale come creazione miracolosa e simbolica⁹. La coerenza epistemologica di Florenskij è tale che il suo concetto di simbolo non è un'invenzione arbitraria, ma è organicamente radicato nel sistema tradizionale della teologia ortodossa. È basato infatti sulla distinzione palamita tra essenza (*ousia*) ed energia (*enérgeia*), che è la dottrina metafisica fondamentale dell'Ortodossia. Come scrive Florenskij, per Gregorio Palamas essenza ed energia sono due aspetti di una stessa cosa: l'essenza è il lato che resta interno, l'energia è la manifestazione esteriore dell'essenza, è ciò che dell'essenza può essere conosciuto. La concezione simbolica che Florenskij propone come concezione cristiana del mondo che integri le scienze contemporanee si basa, dal punto di vista epistemologico, proprio su questa distinzione metafisica tradizionale.

Notiamo che per Florenskij questa nuova visione del mondo ha un risvolto etico, in quanto sostiene che l'approccio analitico dell'epoca moderna è stato alla base di una concezione predatoria del mondo. Il frazionamento delle realtà complesse in particelle elementari ha ingenerato negli esseri umani la convinzione di poter conoscere quindi dominare tutta la realtà. Le particelle elementari erano infatti considerate piatte, senza alcuna profondità, reificate; non vi era alcuna coscienza del fatto che esse erano parti di un sistema di interconnessioni organiche del cosmo in cui l'umanità stessa è ricompresa. Questa concezione prometeica ha fatto sì che l'essere umano abbia imposto il proprio dominio tecnico sul mondo naturale in maniera pressoché illimitata¹⁰. La concezione simbolica di Florenskij vuole pertanto essere anche una via per sviluppare uno sguardo etico sulla creazione e indirizzare l'attività umana in una prospettiva ecologica basata sulla dignità della creazione naturale e sul suo rispetto.

Come ha scritto Elémire Zolla, quella di Pavel Florenskij è una filosofia trascendentale nel senso che riporta il sapere alle sue condizioni di pensabilità, ossia agli assunti metafisici che lo rendono possibile. Questa scelta epistemologica è la stessa che incontriamo nella dottrina palamita secondo Zolla, perché in Gregorio Palamas l'esperienza delle energie divine è lo squarcio nel tempo profano

⁷ Si pensi a questo proposito agli sviluppi della psicologia delle profondità con Carl Gustav Jung e, in epoca più recente, con James Hillman.

⁸ P. Florenskij, *La concezione cristiana del mondo*, p. 57 ss.

⁹ *Ibidem*, p. 193 ss.

¹⁰ *Ibidem*, p. 54 ss.

che rivela la sostanza sacra di luce che è dietro il mondo e lo rende possibile¹¹. Florenskij riconduce le esperienze conoscitive alla metafisica, comprendendole come rivelazioni, e viceversa indica la metafisica a partire dalle realtà che la rivelano. Questa è l'epistemologia tipica dell'Ortodossia almeno a partire dal XIV secolo, perché è effettivamente parte della grande rielaborazione culturale compiuta da Gregorio Palamas (1296-1359). Nella confutazione delle opere di Barlaam il Calabro era infatti fondamentale per Palamas prendere posizione contro l'idealismo di matrice neoplatonica del suo avversario, cioè affermare in maniera chiara che i concetti metafisici non sono principi intellettivi assoluti e astratti al di fuori dalla realtà materiale, bensì fondamenti che esistono solo e soltanto in quanto incarnati nelle realtà concrete e singolari. Per fare un esempio, la conoscenza in sé è un finto concetto, scrive Palamas, perché la conoscenza esiste solo nei testi di coloro che vi si dedicano¹².

Nel tempo in cui vengono pronunciate, le lezioni del 1921 svelano un particolare significato simbolico, perché dal centro della tecnocrazia sovietica Florenskij - mentre lavora per gli apparati di Stato - afferma che è possibile una nuova concezione cristiana del mondo e un'interpretazione religiosa della tecnica e della scienza. Del resto, l'aura dei luoghi sacri non può essere distrutta, proprio come l'energia - è dalla Lavra della Trinità che la dottrina mistica di Gregorio Palamas si era irradiata nella Moscovia del XIV con Sergej di Radonež ed è ancora lì che Florenskij ha lasciato il suo testamento, una vera e propria confessione filosofica che lo ha portato al martirio.

Berkeley, California, 1975: il fisico Fritjof Capra, ricercatore nel campo delle alte energie al *Lawrence Berkeley Laboratory*, pubblica il *Tao della fisica*, divenuto un classico della filosofia del Novecento¹³. Capra faceva parte del *Fundamental Fysiks Group*, un gruppo di studio sulle implicazioni filosofiche e mistiche della fisica quantistica, celebre nella controcultura della San Francisco Bay Area¹⁴.

Dopo più di mezzo secolo dalle ultime lezioni di Florenskij a Mosca, senza farvi alcun riferimento, Capra sostiene che nella fisica contemporanea va emergendo una visione che è profondamente in sintonia con la sapienza delle dottrine mistiche orientali. Nella visione di Capra la via privilegiata per questa scoperta è lo studio delle particelle subatomiche, ossia quelle parti che il riduzionismo moderno aveva creduto elementari, ma che in realtà testimoniavano l'insufficienza epistemologica del modello meccanicistico. Sebbene Capra sia interessato per lo più alle dottrine dell'estremo oriente, tiene a precisare più volte nel suo libro che l'orientamento mistico che ravvisa nella scienza contemporanea è generalmente compatibile, nei suoi capisaldi, con tutte le prospettive mistiche tradizionali.

Il sapere scientifico occidentale, secondo Capra, ha attraversato una lunga pseudomorfosi fin dai suoi albori nella Grecia antica. La scuola eleatica infatti, con Parmenide a capo, ha interrotto la visione olistica introducendo una concezione dualistica basata su un principio divino distinto e al di sopra di tutti gli dèi, degli esseri umani e del mondo naturale. Questo principio divino, garante dell'unità dell'universo, sovrasta e governa. Tale visione fu alla base della separazione tra spirito e materia che ha condizionato la filosofia occidentale fino all'epoca moderna, compresa parte della sua teologia

¹¹ Cf. Elémire Zolla, *Uscite dal mondo*, Milano (Adelphi) 1992, p. 239 ss. Ricordiamo che Zolla (1926-2002) ha avuto il merito di aver tradotto e presentato per primo le opere di Pavel Florenskij in Italia e in Europa occidentale, curando la prima edizione al mondo dell'opera maggiore di Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità* nell'edizione Rusconi del 1974.

¹² Gregorio Palamas, *Triadi II*, 1: 22; in: G. Palamas, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, pp. 512-513.

¹³ Fritjof Capra, *Il Tao della fisica*.

¹⁴ Sul *Fundamental Fysiks Group* si veda: David Kaiser, *Come gli hippie hanno salvato la fisica*, Roma (Castelvecchi) 2012.

cristiana¹⁵. Al contrario, le dottrine mistiche affermano l'unità fondamentale dell'universo creato. Gli stessi concetti di illuminazione (nel buddhismo) e di divinizzazione (nel cristianesimo) indicano, in ultima analisi, l'esperienza vissuta della ritrovata unità dell'essere umano con la fonte divina della vita e, contestualmente, la ritrovata unità con la vita stessa di tutta la creazione. Nella mistica l'unità nel divino è un'esperienza, non un'idea. Non potrebbe essere altrimenti: alle dottrine mistiche è del tutto estraneo il processo di identificazione dell'essere umano con la mente e con il pensiero logico-razionale, tipico invece della cultura occidentale almeno a partire dal *Cogito* cartesiano. Il mistico è mente incarnata nel corpo, è persona nel senso più integrale e complesso del termine¹⁶. La fisica contemporanea tende proprio ad affermare, come la mistica, l'unità profonda del microcosmo umano e dell'intero macrocosmo naturale, in una visione dinamica per cui tutto è in moto e in interazione continua. Il nuovo corso della fisica, scrive Capra, può dunque essere Tao, via spirituale alla ricerca del sacro mediante l'evoluzione interiore dell'essere umano.

Nel caso di Fritjof Capra, come per Florenskij, i valori spirituali vengono affermati da posizioni impensate, da luoghi che potrebbero sembrare i più aridi deserti della tecnica. A pochi chilometri di distanza dalla Silicon Valley, nel centro dei più raffinati istituti accademici della ricerca scientifica, un fisico - come Florenskij era un matematico - richiama l'umanità ai più alti valori della religione. Niente di nuovo sotto il sole (Ec 1, 9): come sempre è accaduto, le voci che esortano l'umanità a volgersi alla fonte della vita vengono dai deserti.

Nelle pagine che seguono, tenterò di mettere in luce sinteticamente alcuni importanti punti di convergenza della dottrina mistica di Gregorio Palamas con le intuizioni di Fritjof Capra. Egli parte da una constatazione epistemologica di fondo: sulla base di una lunga elaborazione filosofica che sorge con Parmenide, passa per il platonismo e coinvolge la stessa teologia scolastica, il XVII secolo ha riformato il pensiero razionale dell'Europa occidentale sulla base di due assiomi metafisici fondamentali. Il primo è la separazione tra mente e materia a partire dal celebre motto cartesiano *Cogito ergo sum*, che ha portato la cultura europea a identificare l'uomo con la mente, separandolo o almeno rendendolo indipendente dal corpo. Il secondo è il modello meccanicistico, che ha riformulato la concezione della natura concependola come un aggregato di parti materiali che producono mutamenti secondo leggi causali e agiscono meccanicamente su base quantitativa, senza alcuna architettura finalistica¹⁷. Sappiamo che il modello meccanicistico è stato la base filosofica per gli sviluppi successivi della scienza e di alcuni settori della filosofia europee, dalla fisica meccanica del Seicento ai vari filoni del materialismo filosofico e fino al neodarwinismo, entrando in crisi solo tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo con la nascita della fisica quantistica e la teoria della relatività.

La conoscenza che deriva da questi due assiomi di base – separazione mente/materia e funzionamento meccanico della materia – è di tipo astratto e approssimativo perché l'attività analitica del sapere scientifico deve procedere per selezione dinanzi alla varietà sconfinata del mondo naturale, discriminando i fenomeni per costruire, scrive Capra, una mappa della realtà fatta di classificazioni e modelli astratti. Quanto più il sapere diventerà raffinato, tanto più si separerà dalla realtà – è una delle contraddizioni fondamentali della cultura occidentale.

Se è vero che la mente umana ha due diverse potenze – quella logico-razionale e quella intuitiva – che presiedono a due diversi tipi di conoscenza – una di tipo analitico e l'altra di tipo analogico – accade generalmente che nelle attività culturali dei popoli una delle due potenze diviene preponderante rispetto all'altra. Capra fa notare che nel caso dell'Europa occidentale la predominanza

¹⁵ F. Capra, *Il Tao della fisica*, p. 21.

¹⁶ *Ibidem*, p. 24 ss.

¹⁷ F. Capra, *Il Tao della fisica*, p. 25 ss.

della facoltà logico-razionale e della conoscenza analitica rimonta all'epoca antica. Proprio perché a dominante analitica, l'Europa occidentale pur avendo avuto molti mistici sublimi almeno quanto quelli orientali, li ha relegati in secondo piano. Al contrario le civiltà orientali hanno spesso mantenuto una dominante intuitiva e una concezione analogica della conoscenza, in cui le correnti mistiche sono sempre state in primo piano. Nella sua sintesi, Capra fa notare che i mistici non puntano a un tipo di conoscenza analitico basato su discriminazioni e astrazioni teoriche, bensì sull'esperienza vissuta a partire dall'intuizione e nell'integralità del corpo e della persona, non certo rigettando l'apporto del pensiero logico-razionale ma piuttosto integrandolo. Si tratta di un tipo di conoscenza esperienziale che non è solo mentale, come quello occidentale, ma coinvolge altri organi del corpo per arrivare all'essenza metafisica delle cose, che trascende sia la mente che il corpo¹⁸. Ad ogni modo, tutto ciò non implica una visione manichea delle civiltà, basata sulla contrapposizione oriente/occidente, né razionale/intuitivo, perché si parla solo di tendenze dominanti nelle civiltà che non impediscono alle culture orientali di utilizzare l'approccio logico-razionale, né alle culture occidentali di seguire in alcuni momenti l'intuizione. Ne è un esempio proprio la via mistica della fisica contemporanea con le sue potenzialità spirituali.

Il cristianesimo ortodosso ha conservato nei secoli una cultura a dominante mistica, nonostante vari tentativi di razionalizzazione della sua teologia. Il mantenimento della dominante mistica non era scontato nel passato dell'Ortodossia, ed è stato possibile solo grazie a una proterva fedeltà alla tradizione tardo-antica e altomedievale di Bisanzio. Non mi riferisco tanto, in questo caso, alla fedeltà ai dogmi e alle decisioni dei concili ecumenici, bensì alla coerenza culturale con una tradizione ininterrotta, segno distintivo della religiosità bizantina. Gregorio Palamas è colui che nel XIV secolo ha combattuto la battaglia decisiva per il mantenimento di questa tradizione, quando i primissimi venti della riforma del sapere cominciavano a giungere dall'occidente.

2. Il serpente della Genesi: mistica e astrazione

Nel 1913 lo storico romeno Orest Tafrali fu il primo a sostenere la tesi secondo cui Barlaam di Calabria avrebbe intrapreso la polemica antiesicasta «su istigazione» di intellettuali bizantini che simpatizzavano per l'umanesimo occidentale, pertanto l'accoglimento ufficiale della dottrina di Palamas nel Sinodo del 1341 avrebbe comportato la sconfitta culturale dell'*élite* bizantina filo-occidentale¹⁹. Questa tesi fu ripresa da John Meyendorff durante il Convegno internazionale di studi bizantini di Ohrid del 1961, in polemica con le posizioni di Hans Georg Beck e Giuseppe Schirò²⁰. In effetti, in merito al sapere profano nella prima *Triade* incontriamo la critica di Gregorio Palamas all'erudizione intesa come accumulazione di conoscenza fine a se stessa, che abbiamo visto essere tipica soprattutto della cultura occidentale. È evidente che questo tipo di critica della conoscenza si scontra con la tendenza culturale dominante dell'umanesimo europeo di quell'epoca, che vedeva lo sviluppo della cultura scientifica in tutti i campi. Se volessimo trovare un orizzonte concettuale della critica di Gregorio Palamas, potremmo trovarlo nel concetto di povertà intesa come assenza di possesso (ἀκτημοσύνη nella letteratura patristica orientale), contrapposta alla cupidigia (φιλοκτημοσύνη) e alla brama di ricchezza (φιλαργυρία)²¹. È l'idea di una necessaria ecologia della

¹⁸ *Ibidem*, p. 32 ss.

¹⁹ Orest Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris (P. Geuthner) 1913, in part. p. 185.

²⁰ Hans Georg Beck, *Humanismus und Palamismus*, in: *Actes du XII Congrès International des Études Byzantines*, Beograd 1963, 3 voll., in part. vol. III pp. 63-82; la risposta di John Meyendorff a Beck è nello stesso volume, pp. 39-40, mentre quella di Giovanni Schirò alle pp. 35-38 dello stesso volume. Si veda anche: Giuseppe Schirò, *Gregorio Palamas e la scienza profana*, in: Olivier Rousseau (cur.), *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et mélanges*, 2 voll., Chevetogne (Éditions de Chevetogne) 1963-1965, vol. 2 pp. 81-96.

²¹ Su questo concetto e sulla sua applicazione alla conoscenza razionale, cf. Sofronio Sakharov, *I fondamenti dell'ascesi ortodossa*, in: *Ascesi e contemplazione*, Sotto il Monte – Schio (Servitium – Interlogos) 1998, pp. 11-62.

mente e dello spirito al fine di mantenere libera la propria interiorità per accogliere la grazia divina nell'illuminazione. Si tratta di un'idea antica, presente già nel Vecchio Testamento e nel *corpus* paolino, in cui si condanna l'avarizia come idolatria (Col 3, 5) e la brama di ricchezza è considerata radice di tutti i mali (1 Tim 6, 10). Il concetto patristico ha anch'esso un lungo corso: per fare pochi riferimenti, lo troviamo nella vita di Santa Sincretica dello pseudo-Atanasio e nella *Scala* di Giovanni Climaco, il quale considera il desiderio di accumulazione come disprezzo e trasgressione del Vangelo²². È dunque nell'orizzonte concettuale dell'ecologia dello spirito, quindi della ricerca dell'ispirazione sapienziale dall'alto, che nella prima *Triade* (1, 6) Gregorio Palamas critica la posizione di Barlaam sulla capacità dell'erudizione di purificare l'anima e indica nel desiderio di accumulazione di "ricchezza intellettuale" il fulcro della condizione post-lapsaria. Per Palamas la trasgressione ancestrale della prima umanità fu infatti provocata da un'ingannevole istigazione alla conoscenza e dall'apparente bellezza (καλλονή) di questo possesso – non è un caso che il serpente è un simbolo tradizionale della conoscenza. Gregorio Palamas contrappone quindi la figura evangelica del pescatore illetterato, istruito dalla grazia divina alla sequela del Cristo, all'erudito (prima *Triade* 1, 11). Egli scrive pertanto che il sapere scientifico e la filosofia non hanno alcun potere di salvare l'essere umano perché non possono di per sé purificare le sue facoltà conoscitive e attuare la potenza dell'essere umano di divenire dio, di somigliare (ὁμοίως) a Dio (prima *Triade* 1, 22). In altri termini, il sapere logico-razionale per sua natura non permette di vivere il divino, essenza profonda del tutto, nella propria esperienza personale. La conoscenza logico-razionale non ha la virtù di aprire finestre sulla trascendenza. Questo spetta al Cristo e allo Spirito che egli ha inviato su coloro che si mettono in cammino sulla sua via, i quali saranno resi partecipi della vera sapienza eterna («σοφία ἀληθὴ τε καὶ διαϊωνίζουσα»²³), ben diversa dal sapere profano, che è destinato a dissolversi con il mondo («τέχνη τῷ αἰῶνι τούτῳ συγκαταλυομένη»²⁴).

«Il vero principio della sapienza è saperla riconoscere, per poter discriminare e preferire a quella strisciante terrena e vana, quella utilissima celeste e spirituale», così scrive Gregorio Palamas nella prima *Triade*²⁵. La frase ha una struttura a chiasmo, in cui gli aggettivi riferiti alla sapienza sono incrociati secondo le coppie oppositive vana/utilissima, terrena/celeste, strisciante/spirituale. In particolare l'ultima coppia di opposti indica la natura dei diversi tipi di conoscenza: se quella profana logico-razionale è strisciante (χαμερπής) perché è propria del mondo e della terra, la conoscenza mistica è spirituale (πνευματική) nel senso che è radicata nella dimensione dell'essere umano che trascende la terra e la materia, cioè lo spirito, ed è ispirata dallo Spirito (Πνεῦμα) divino.

Nei *Capitoli* 42 e 49 il serpente è l'animale non dotato di λόγος di cui Satana si serve per provare con l'inganno l'umanità, e l'errore umano dovuto all'incapacità di distinguere il vero dal mendace provoca una perversione dell'intelletto che ha conseguenze filogenetiche²⁶. Palamas sostiene infatti che l'albero dell'Eden fu chiamato nella Scrittura "della conoscenza del bene e del male" perché è buono e utile per i perfetti, che non si distolgono mai dalla contemplazione di Dio, ma è male e causa di ulteriore decadimento noetico per coloro che non sono pronti ad accedere a questa conoscenza. Palamas scrive: «Qual è quindi l'opera e il fine di quanti cercano la sapienza di Dio nelle creature?

²² Pseudo-Atanasio, *Gli insegnamenti spirituali di una madre del deserto. Vita di Sincretica*, Cinisello Balsamo (San Paolo) 2013; Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso* XVI.

²³ G. Palamas, *Atto e luce divina*, p. 324.

²⁴ *Ibidem*, p. 324.

²⁵ *Ibidem*, p. 276.

²⁶ Per sostenere questa sua esegesi del testo scritturistico e dei commenti patristici, Gregorio Palamas cita l'*Oratio* 38, *In Theophania* 12 di Gregorio di Nazianzo, in cui si dice che l'albero edenico era contemplazione (θεωρία), a cui solo i perfetti (τελειώτεροι) possono accedere, e non coloro che sono troppo semplici (ἀπλοστέροι), troppo golosi (λιχνότεροι), troppo delicati (ἀπαλοί).

Non è forse l'acquisizione della verità e la glorificazione del Creatore? È chiaro a chiunque. Ma la conoscenza dei filosofi profani non raggiunge nessuna di queste due mete»²⁷.

Nelle *Triadi* si incontra spesso una metafora galenica sulle proprietà terapeutiche del carne del serpente²⁸. Nella prima *Triade* (1, 20) leggiamo che i medici la ritengono una delle migliori e più utili medicine; è però necessario prima uccidere il serpente e gettare via la testa e la coda «in quanto mali perniciosissimi, cioè: l'opinione certamente erronea sulle cose dell'intelletto, su ciò che riguarda il divino e sui principi e la mitologia riguardante il creato»²⁹. Il processo di asportazione del veleno dalle carni del serpente indica metaforicamente l'esigenza di applicare alla conoscenza profana un adeguato processo di discernimento in prospettiva mistica al fine di giungere anche mediante il sapere logico-razionale all'esperienza di Dio. Altrimenti, una conoscenza logico-razionale secolarizzata è come il «residuo mortifero» che si cela nelle medicine malamente preparate a base di sostanze che possono risultare letali³⁰.

L'integrazione della conoscenza logico-razionale nell'esperienza mistica ha come principio ispiratore l'amore (ἀγάπη) divino, quindi come obiettivo l'esperienza mistica del legame integrale e profondo della persona con Dio e con tutta la creazione³¹. La differenza fra la sapienza ispirata dall'alto e la conoscenza profana è dovuta anche agli organi e alle facoltà conoscitive coinvolte: se il sapere profano coinvolge la percezione sensibile (αἴσθησις) e la facoltà logico-razionale (λόγος), la sapienza ispirata dall'alto (ἄνωθεν σοφία) è basata sull'intelletto (νοῦς) e punta a integrare l'esperienza dei sensi (αἴσθησις)³².

La sapienza ispirata dall'alto non è un tipo di conoscenza che l'essere umano possa darsi in maniera autonoma, bensì richiede che l'umano si disponga ad accogliere il divino che lo trascende. Essa è un dono gratuito della Grazia che richiede però la sinergia fra divino e umano, a immagine del Cristo³³. Il margine dell'intervento umano nell'esperienza della conoscenza mistica è indicato nella prima *Triade* (1, 7) dal concetto di educazione ascetica (παιδεία), intesa come fatica per ottenere la giusta disposizione personale secondo gli insegnamenti evangelici (εὐαγγελικοί διδαγμάτι)³⁴.

La conoscenza illuminata che Gregorio Palamas cerca è una conoscenza esperienziale che si acquisisce come dono dall'alto nell'esperienza della luce increata. Non è mai un sapere astratto. Il tema dei procedimenti di astrazione nella conoscenza è stato un altro dei punti principali delle controversie esicaste, proprio fra Gregorio Palamas e Barlaam di Calabria. In particolare, lo scontro sul tema dei processi di astrazione conoscitiva si è svolto nell'ambito della polemica di Gregorio Palamas contro il platonismo nella teoria della conoscenza.

²⁷ *Triadi* 1, 1: 20, in: G. Palamas, *Atto e luce divina*, pp. 318-319.

²⁸ Nella letteratura antica si trovano vari riferimenti alle potenzialità terapeutiche delle carni di serpente o di sostanze comunemente ritenute velenose. A titolo di esempio citiamo solo tre casi: Virgilio, *Aeneis* 2471; Nicandro, *Alexipharmaca* 521; Plinio, *Historia naturalis* 9.5. Ad ogni modo, anche nella tradizione scritturistica cristiana il serpente era apparso con valenza positiva, basti pensare all'episodio del serpente di Mosè nel Vecchio Testamento (Nm 21: 4-9), interpretato come strumento di salvezza dalla morte per avvelenamento in Sap 16, 6-7, quindi come prefigurazione cristologica nel dialogo notturno fra il Cristo e Nicodemo in Gv 3: 14.

²⁹ *Triadi* 1, 1: 20-21, in: G. Palamas, *Atto e luce divina*, pp. 318-323.

³⁰ *Triadi* 1, 1: 20: «λείψανον θανατηφόρον», *Ibidem*, p. 320.

³¹ Cf. *Tr.* 1, 1: 9, *Ibidem*, pp. 290-295.

³² Cf. *Centocinquanta capitoli*, 24 e 29.

³³ Le radici dogmatiche di questa concezione sono nel concilio di Calcedonia del 451, struttura fondamentale della dottrina palamita come di tutta la teologia patristica e bizantina successiva.

³⁴ In tutta la tradizione veterotestamentaria la rettitudine è *conditio sine qua non* per l'acquisizione della sapienza (σοφία) ed essa stessa è, a sua volta, condizione per una salda rettitudine in Sir 39, 1-3 e 6: 10, Sap 1, 4. Si consideri anche che nell'ebraico biblico il termine “*nəbālā*” indica il peccato come stoltezza, come in Dt 22, 21. Nella prima *Triade* (1, 3) ricorrono anche i termini “*διδασκαλία*” (che nel significato di disciplina è già presente nella versione della *Settanta* del libro dei *Proverbi*) e “*διδασκτική πράξις*”.

Nella seconda *Triade* (1, 19) uno dei motivi centrali della critica di Gregorio Palamas a Barlaam di Calabria è il carattere anipostatico, ossia astratto, dei concetti di sapienza e filosofia. Secondo Gregorio Palamas la posizione di Barlaam è in controtendenza rispetto alla tradizione teologica bizantina, in cui il principio di individuazione, nei termini del concetto di ipostasi (ὑπόστασις), ha sempre una posizione tanto centrale da essere la chiave di volta di ogni discorso teologico³⁵. Gregorio Palamas critica pertanto l'astrazione come scelta di metodo e scrive che secondo il suo avversario la filosofia sembra non avere alcuna realtà³⁶. Barlaam parla infatti di sapienza in sé (αὐτοσοφία) – secondo quanto viene riportato nella seconda *Triade* (1, 21) – intendendo un'accezione eidetica e astratta, del tutto anipostatica. Per Palamas non ci sono dubbi: si tratta di un concetto platonizzante che come tale egli qualifica con lo stesso termine che Aristotele utilizza negli *Analitici posteriori* per le idee platoniche: «τερετισμᾶτα», chiacchiere³⁷. Gregorio Palamas oppone quindi alla dottrina di Barlaam un concetto ipostatico, individualizzato e concreto di sapienza (σοφία), mostrandone la coerenza tradizionale mediante il richiamo ai Padri della Chiesa. Sebbene il concetto di ipostasi (ὑπόστασις) non compaia testualmente, possiamo intuire che esso costituisce l'orizzonte concettuale della seconda *Triade*. Leggiamo infatti: «[...] i testi nei quali la sapienza ha l'essere possono essere chiamati filosofici proprio grazie ad essa, come tutti noi esseri umani ci definiamo in questo modo grazie alla specie universale che ha l'essere in noi. Se quindi per te questa sapienza in sé non sta nei filosofi, dove avrà l'essere?»³⁸. Il discorso palamita si posiziona dunque su una linea di realismo radicale degli universali per cui l'essere si dà sempre come realtà ipostatica, individuata e concreta. L'espressione centrale «ha l'essere in noi» («ἐν ἡμῖν ἔχοντος τὸ εἶναι») significa propriamente che l'universale “essere” (εἶναι) si dà unicamente nelle realtà singole e individuali.

In epoca contemporanea la critica dell'astrazione come metodo del sapere scientifico ha forse avuto il suo apice nella decostruzione dei concetti di spazio e tempo nell'ambito della teoria della relatività. Le condizioni di pensabilità dei concetti classici di spazio e di tempo si trovano nella geometria euclidea, alla cui decostruzione Fritjof Capra dedica un capitolo del *Tao della fisica*³⁹.

Nel mondo della classicità greca la geometria era considerata una scienza della rivelazione divina e pertanto tutto l'universo era compreso e interpretato secondo precisi schemi geometrici, a partire dalle presunte orbite circolari dei corpi celesti. Lo stesso Platone, ricorda Capra, pone la geometria a fondamento della sua dottrina a partire dal celebre divieto di ingresso a coloro che ignoravano la geometria, affisso sulla porta dell'Accademia. Del resto sappiamo che anche nella nostra tradizione cristiana, d'oriente e d'occidente, lo studio della geometria sacra è stato ed è ancora alla base della costruzione delle nostre chiese e cattedrali sul modello biblico del Tempio di Salomone (1 Re 6-7). Al di là delle applicazioni architettoniche della geometria negli spazi sacri, ciò che la fisica contemporanea decostruisce è la geometria come metodo di pensiero. Perdendo infatti la sua aura sacra, in epoca moderna la geometria ha conservato la sua importanza secolarizzandosi a partire dalla sua applicazione come metodo filosofico in Platone, così che gli *Elementi* di Euclide sono divenuti un testo fondamentale per la scienza fin dai suoi albori rinascimentali e barocchi – basti pensare alle opere di Cartesio e di Galilei. L'edificio della fisica newtoniana, costruito sulle astrazioni della

³⁵ Possiamo ritenere che il concetto di ὑπόστασις sia il concetto ontologico fondamentale della teologia bizantina e patristica greca almeno a partire dai Padri della Cappadocia e dalla sua ricezione nella dottrina della Chiesa nel Concilio di Calcedonia del 451. È proprio dalla centralità del concetto di ipostasi nella teologia bizantina che dipende anche il realismo degli universali che caratterizza pressoché tutto il pensiero teologico a Bisanzio. Cf. Ioannis Zizioulas, *Comunione e alterità*, Roma (Lipa) 2016.

³⁶ G. Palamas, *Atto e luce divina*, p. 506.

³⁷ Il riferimento è nella seconda *Triade* 1 22; per il testo aristotelico: *Analitici secondi*, I. 22.83a33. Cf. Michele Trizio, «Una è la verità che pervade ogni cosa». *La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro* in: Antonio Rigo, *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, Turnhout (Brepols) 2011, pp. 108-140.

³⁸ G. Palamas, *Atto e luce divina*, p. 512-513.

³⁹ F. Capra, *Il Tao della fisica*, p. 186 ss.

geometria euclidea, ricavate per deduzione a partire dall'osservazione della realtà, ha funzionato del resto in maniera eccellente sino alla scoperta dei quanti e all'avvento della teoria della relatività. Se volgiamo lo sguardo poco più a oriente, verso Costantinopoli, vediamo che la mistica esicasta si è sempre orientata in tutt'altra direzione filosofica. Il capitolo 81 di Gregorio Palamas è dedicato infatti proprio alla critica della geometria come metodo filosofico, partendo ancora una volta da un motivo di polemica antiplatonica. All'inizio del capitolo, Palamas ricorda infatti il divieto affisso sulla porta dell'Accademia di Platone: «Non entri chi ignora la geometria». Il tema del capitolo di Palamas può sembrare insolito al lettore che si aspetti una lettura devozionale sulla spiritualità religiosa, ma non lo è per il suo autore: è infatti un tema centrale nella battaglia culturale che egli stava conducendo per preservare la cultura mistica dell'oriente bizantino. L'oggetto della critica di Gregorio Palamas è l'astrazione come metodo e forma del pensiero, quindi la geometria euclidea come uno dei saperi costruiti sulla base dei procedimenti astrattivi – il richiamo al divieto platonico è il modo per ribadire la polemica nei confronti di Platone in quanto paradigma e chiave di volta dell'astrazione filosofica. La geometria, scrive Palamas, è il sapere per antonomasia basato sull'astrazione, essa infatti prescinde dagli oggetti concreti e ragiona fondamentalmente in termini di forme pure. In quanto si basa su forme pure ben definite e sul principio di non contraddizione, la geometria disconosce sia la realtà immanente, l'esperienza, sia il fatto che essa, nella sua complessità e nella sua irripetibile individualità ipostatica riunisca in sé antinomie e apparenti contraddizioni. È interessante notare alcune coincidenze: la critica della geometria da parte di Gregorio Palamas è fatta per affermare l'antinomia come metodo filosofico più adeguato ad esprimere l'esperienza mistica, ed è proprio l'antinomia uno dei caratteri fondamentali della nuova concezione della realtà inaugurata dalla fisica quantistica e dalla teoria della relatività, indicata tanto da Pavel Florenskij quanto da Fritjof Capra.

3. L'unità originaria di tutte le cose

Il 1 febbraio 1871 Charles Darwin scrisse una celebre lettera all'amico Joseph Dalton Hooker, il botanico direttore dei *Kew Gardens*, profilando l'ipotesi che all'origine della vita sulla terra potesse esserci «*some warm little pond*», qualcosa come un piccolo stagno caldo contenente «ogni tipo di ammoniaca e sali fosforici, luce, calore, elettricità, e così via, tale che fosse chimicamente prodotto un composto proteico, pronto per sottoporsi a cambiamenti ancora più complessi»⁴⁰. L'ipotesi del cosiddetto “brodo primordiale” è stata successivamente sostenuta con prove sperimentali da Harold Urey e Stanley Miller, a partire dal loro esperimento del 1953. Sebbene queste ipotesi scientifiche fossero formulate in un contesto ideologico volto a sostenere l'autocreazione della realtà materiale, esse sono l'ennesima dimostrazione che spesso le idee dei moderni non sono che rielaborazioni di modelli antichi. Nello specifico, l'idea che all'origine della realtà materiale della terra vi sia stato una sorta di ricettacolo comune da cui tutto è iniziato è presente pressoché in tutte le dottrine religiose tradizionali. Le visioni mistiche del mondo sono infatti accomunate dall'idea dell'unità olistica del cosmo, quindi della profonda interdipendenza e interrelazione di tutta la realtà.

Fritjof Capra considera che la concezione dell'interdipendenza cosmica è un ulteriore punto di convergenza delle esperienze mistiche con la fisica contemporanea. Nella fisica subatomica i componenti della materia e i fenomeni a cui essi prendono parte sono infatti profondamente interconnessi e interdipendenti⁴¹. La considerazione di Capra si basa soprattutto sull'interpretazione di Copenaghen della meccanica quantistica, ispirata agli esperimenti svolti da Niels Bohr e Werner Heisenberg nella seconda metà degli anni Venti del secolo scorso⁴². Una delle conclusioni di questi

⁴⁰ Charles Darwin, *The Correspondence of Charles Darwin*, vol. 19 – 1871, Cambridge (CUP) 2012.

⁴¹ F. Capra, *Il Tao della fisica*, p. 149 ss.

⁴² Sebbene l'interpretazione di Copenaghen della meccanica quantistica non sia universalmente accettata, Capra fa notare come l'interconnessione e l'interdipendenza delle componenti della realtà atomica sia una costante un po' in tutte le teorie ermeneutiche.

esperimenti fu che la probabilità è uno degli aspetti principali della realtà atomica. I due fisici conclusero che le particelle subatomiche non hanno punti di esistenza definiti, né i fenomeni atomici avvengono certamente in un dato momento e in un modo preciso. Le particelle subatomiche hanno piuttosto probabilità di esistenze che si realizzeranno nei punti e nelle modalità che verranno a definirsi nell'ambito delle interazioni all'interno del sistema complesso in cui sono inserite. Per fare un esempio, i fenomeni si realizzeranno in dipendenza dalla forza di attrazione che lega le particelle al nucleo atomico e dall'influenza esercitata dagli elettroni. Nella fisica contemporanea la realtà materiale non è più concepita secondo il modello meccanico newtoniano che considerava le parti della materia come elementi solidi su cui tutto il mondo fisico si basava - dal punto di vista contemporaneo la realtà non è che un insieme di probabilità di interconnessioni. Non ci sono più elementi separati e solidi, bensì un'enorme rete di interrelazioni in divenire.

Questa concezione della realtà emersa nella fisica quantistica è profondamente vicina alle esperienze mistiche dell'unità della natura, tanto che Capra fa notare come alcuni brani dei testi di Werner Heisenberg siano sovrapponibili a quelli di mistici orientali come Aurobindo⁴³. Il fisico americano sostiene inoltre che se nella fisica atomica contemporanea la realtà si configura come un'enorme rete di interrelazioni, l'ultima maglia di questa rete è proprio la coscienza umana, in cui la realtà fisica produce sensazioni. È la coscienza infatti che non solo osserva le proprietà di un oggetto, ma le determina nelle sue interpretazioni logico-discorsive. L'osservatore umano è dunque colui che crea "soggettivamente" la realtà fisica e le sue proprietà. Per fare un esempio, nel momento in cui andremo a modificare il dispositivo con cui osserviamo la realtà, cambieranno anche le stesse proprietà della realtà fisica. Lo scienziato nella fisica atomica non è pertanto un osservatore distaccato della pura oggettività, come nella fisica classica, ma è parte del sistema in cui la realtà esiste, tanto da poter determinare e modificare le stesse proprietà degli oggetti che osserva.

Se volgiamo lo sguardo alle opere di Gregorio Palamas possiamo notare punti di convergenza sorprendenti con la fisica contemporanea. A partire dal tema dell'unità del mondo naturale, che secondo Gregorio Palamas si dà su due livelli: quello creato e quello increato⁴⁴.

Nel piano della creazione Gregorio Palamas afferma l'unità originaria e profonda di tutto il divenire fisico sulla base di archetipi antichi relativi alla genesi del cosmo, probabilmente ispirati dalla sua formazione aristotelica.⁴⁵ Nel capitolo 21 egli interpreta infatti il primo versetto della *Genesi* mediante la coppia archetipica del maschile e del femminile, sostenendo che Dio ha creato il cielo e la terra come un unico ricettacolo cosmico che conteneva in potenza tutte le cose che si sarebbero sviluppate per l'attività di cinque elementi fondamentali (acqua, aria, terra, fuoco, etere) suscitata dall'energia attiva di Dio⁴⁶. Al capitolo 22 leggiamo: «Dio distinse ogni cosa al solo comando e condusse alla forma come da tesori nascosti le cose che vi erano custodite, disponendo e componendo in maniera armonica, eccellente e conveniente ogni cosa nei confronti dell'altra, ciascuna in relazione a tutte e tutte in relazione a ciascuna»⁴⁷.

Nello stesso capitolo 21 troviamo un'allusione all'intelletto increato di Dio che tutto contiene, archetipo celeste dell'unità del mondo fisico. Palamas scrive che Dio creò le cose che sono da quelle che non sono. Siamo abituati a interpretare questo genere di affermazioni nel senso della creazione

⁴³ F. Capra, *Il Tao della fisica*, pp. 157 ss.

⁴⁴ La distinzione fra i due piani dell'essere, creato e increato, è fondamentale nella dottrina di Gregorio Palamas come in tutta la tradizione teologica della patristica greca; essa risponde alla necessità di porre una differenza ontologica fra Dio e il cosmo, quindi fra la natura divina e quella creaturale.

⁴⁵ Cf. Aristotele, *De anima* 3, 5 430a 15; Aristotele, *Physica* 1, 192a 31-32.

⁴⁶ G. Palamas, *Centocinquanta capitoli* 21, in: Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, p. 104.

⁴⁷ *Ibidem* 22, p. 104.

del mondo dal niente. In realtà il discorso di Palamas va in un'altra direzione. Per comprendere il suo concetto di creazione è necessario partire dal testo biblico. L'Antico Testamento che egli legge non è quello della *Vulgata* latina, in cui è presente la celebre dicitura «*creatio ex nihilo*» in II Mc 7, 28, ma è la *Settanta*, il cui testo recita: «Dio fece queste cose non da ciò che esisteva» («οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός»)⁴⁸. Il significato primario di questa espressione biblica, sostenuto nelle esegesi patristiche, è che prima della creazione del cosmo non esistesse niente di simile dal punto di vista ontologico: la materia è esistita infatti a partire dall'atto di creazione⁴⁹, attuato da Dio sulla base dei modelli eterni da sempre presenti nella prescienza divina⁵⁰. Dio ha pertanto creato il cosmo non da una materia preesistente, ma dai modelli eterni da sempre custoditi nel suo intelletto. In questo stesso senso procede l'interpretazione di Gregorio Palamas, trovando l'unità intellettiva (e non più solo materiale) del cosmo nella sapienza divina archetipica che presiede a tutta la creazione fisica. Palamas nella prima *Triade* parla delle ragioni nell'intelletto divino («λόγοι ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ») che hanno presieduto al grande lavoro di architettura cosmica da parte di Dio: essi sono sia gli archetipi divini sia dei ragionamenti dell'intelletto umano che della stessa realtà fisica di tutte le realtà terrestri. Il problema dell'unità del mondo reale nell'intelletto divino apre a sua volta a un'altra questione: quella degli schemi strutturali che si celano dietro la realtà. Nella fisica contemporanea il mondo subatomico non funziona in maniera caotica e casuale, bensì segue schemi definiti che si manifestano nella fenomenologia. Questo è quanto gli scienziati contemporanei hanno osservato soprattutto a partire dagli anni Sessanta del Novecento con lo studio delle regole che le particelle subatomiche seguono nel frantumarsi durante i processi d'urto, con la conseguente classificazione delle particelle subatomiche elementari – più comunemente note come “quark”⁵¹. Il tentativo di classificare le particelle subatomiche a partire dalle regolarità osservate nella loro frantumazione nei processi d'urto è stato portato avanti dai fisici soprattutto mediante il concetto di simmetria. Anche in questo caso possiamo dunque vedere che la fisica contemporanea sembra convergere su un contenuto teorico molto vicino a quello delle dottrine mistiche, le quali hanno sempre fatto propria la concezione di un progetto divino sotteso alla realtà, che ne guida i mutamenti secondo schemi archetipici. La trasparenza dei paradigmi sapienziali si dà nella bellezza archetipica («ἀρχετύπη καλλονή»)⁵², la quale si manifestava naturalmente nell'umanità prelapsaria e può ancora manifestarsi nell'umanità odierna mediante la fatica dell'ascesi nel cammino di conversione e divinizzazione dell'essere umano. Se prima del peccato antico la trasparenza degli archetipi divini era naturale, al sopraggiungere della condizione del peccato la trasparenza deve essere resa manifesta con la forza e l'artificio dell'ascesi. La condizione umana decaduta è infatti foriera di opacità sugli archetipi divini, un'opacità che rende necessaria la forza, finanche la violenza della didattica ascetica⁵³. La condizione di trasparenza della bellezza archetipica porta con sé, dal punto di vista della conoscenza, l'esperienza della verità (ἀληθογνωσία), ossia della condizione umana secondo verità, che non è certo una conoscenza astratta,

⁴⁸ L'espressione è stata recepita nella *Nova Vulgata* del Concilio Vaticano II nella versione: «*non ex his, quae erant, fecit illa Deus*» Cf. G. Palamas, *Triadi* 1: 1, 11, in: *Atto e luce divina*, p. 300; *Discorsi apodittici* 1: 13, in: *ibidem*, p. 40; *Discorsi apodittici* 1: 30, in: *ibidem*, p. 78.

⁴⁹ Cf. Basilio di Cesarea, *Esamerone* 2, in: Basile de Césarée, *Homélies sur l'hexaéméron*, a cura di Stanislas Giet, Paris (Cerf) 1968, p. 148.

⁵⁰ Cf. Jean Meyendorf, *La teologia bizantina*, Genova (Marietti) 1999, p. 163. Ioannis Zizioulas legge anche Tommaso d'Aquino come un autore che ha interpretato il “*nihil*” che precede la creazione «più o meno come una sorgente da cui la creazione potesse scaturire»: cf. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, Bose (Qiqajon) 1994, p. 37.

⁵¹ F. Capra, *Il Tao della fisica*, p. 285 ss.; Murray Gell-Mann, *Il quark e il giaguaro*, Torino (Bollati Boringhieri) 2000.

⁵² Cf. G. Palamas, *Triadi* 1, 1: 2, in *Atto e luce divina*, pp. 274-277.

⁵³ *Ibidem*.

bensì la condizione esistenziale di somiglianza a Dio (ὁμοίωσις τῷ θεῷ)⁵⁴, di “coeternizzarsi con Dio” (συνδιανίζω τῷ θεῷ)⁵⁵.

Per quanto concerne il carattere relativo della percezione umana del reale (che abbiamo visto essere uno dei risultati teorici dell’interpretazione di Copenhagen della meccanica quantistica), è un caposaldo teorico della riflessione di Gregorio Palamas, ben rappresentato dal concetto centrale della sua dottrina: l’energia divina.

Il concetto di energia in Gregorio Palamas indica in primo luogo una relazione, mediante la categoria filosofica πρὸς τι. Al capitolo 125 Gregorio Palamas parla della distinzione fra essenza (οὐσία) ed energia (ἐνέργεια) come della differenza tra due ambiti esistenziali distinti: l’essenza è l’identità ontologica, mentre l’energia attiva è la relazione con un’entità diversa da sé stessi. Così scrive Gregorio Palamas:

[...] non tutto ciò che diciamo su Dio è detto secondo l’essenza, ma è detto anche in senso relativo, vale a dire in relazione a qualcosa che egli non è, come il Padre è detto in relazione al Figlio. Il Figlio infatti non è Padre, ed è Signore in relazione al creato che lo serve, Dio infatti domina su ciò che è nel tempo e nel secolo, e sui secoli stessi. Il dominare è un’operazione increata di Dio che differisce dall’essenza, in quanto è detto in relazione a qualcos’altro che egli non è⁵⁶.

Da questo passo si evince che il concetto di energia si riferisce in Gregorio Palamas all’ambito della relazionalità intesa proprio come categoria aristotelica, tanto da aver fatto pensare a una ripresa del *De Trinitate* di Agostino. Possiamo infatti notare che la terminologia impiegata da Gregorio Palamas per indicare la relazione è quella classica della riflessione filosofica, comprendente espressioni come “πρὸς τι” e “πρὸς ἕτερον”. Un richiamo esplicito alle categorie aristoteliche è presente all’inizio del capitolo 134, in cui Palamas scrive: «Di tutti gli esseri ricapitolati in dieci, vale a dire: essenza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, creare, subire, avere, trovarsi, e i successivi contemplati nell’essenza, Dio è essenza iperessenziale, nella quale si contemplan solamente la relazione e il creare, senza alcuna composizione o alterazione prodottavi; Dio infatti crea tutte le cose, non subendo niente secondo l’essenza»⁵⁷. I nomi delle operazioni divine, ossia delle energie di Dio (di cui parla lo pseudo-Dionigi Areopagita) sono nient’altro che nomi di relazioni di Dio con il creato. In altri termini, l’energia divina di cui fa esperienza il mondo creato è solo la percezione di Dio con gli occhi delle creature a partire dalla relazione che Dio intrattiene con loro. Non è l’essenza divina, cioè non è ciò che Dio è, la sua identità ontologica, perché questo è conoscibile da parte delle creature. I nomi divini pertanto non sono che nomi dati alle energie, vale a dire tentativi parziali e limitati di nominare Dio da parte delle creature sulla base di quella che è la loro esperienza del divino.

In questo senso possiamo dire con Fritjof Capra che la fisica contemporanea ha confermato ciò che le dottrine mistiche orientali già sapevano da secoli, ossia che i concetti che usiamo nelle nostre formulazioni di pensiero non fanno parte della realtà, ma sono pure creazioni della mente. Si tratta del resto di un’intuizione elaborata anche da diversi pensatori della filosofia continentale almeno a partire dalla *Gaia Scienza* di Nietzsche. Per riprendere un’espressione dello stesso Capra possiamo quindi dire che i concetti costituiscono la mappa di cui ci dotiamo per trovare una strada nel mondo reale, ma non sono il mondo reale. Si tratta di strumenti irrinunciabili del pensiero che permettono di

⁵⁴ Anche nella teologia dei Padri cappadoci ricorrono questi concetti. Per Basilio di Cesarea, ad esempio, l’essere umano è finalizzato a ritrovare la sua filiazione essenziale con Dio, a divenire cioè “ὁμοιούσιος” con Dio, mediante un processo che egli qualifica in termini gnoseologici, come si può vedere in: *De Spiritu sancto* 1: 2. Un altro esempio celebre da considerare è il concetto di ἐπέκτασις di Gregorio di Nissa in: *Oratio catechetica magna* XXI; *Vita Moysis* 219 ss.; *De opificio hominis* 21. Allo stesso concetto si riferisce anche: J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris (Aubier) 1944, p. 291 ss.

⁵⁵ Cf. G. Palamas, *Triadi* 1, 1: 3, in: *Atto e luce divina*, pp. 276-279.

⁵⁶ G. Palamas, *Centocinquanta capitoli* 125, in: *The One Hundred and Fifty Chapters*, p. 228.

⁵⁷ *Ibidem* 134, p. 238.

creare *ordo ab chaos*, di ordinare mentalmente l'estrema confusione del mondo, ma sono limitati perché irrimediabilmente umani⁵⁸.

4. Epilogo

Nei *Centocinquanta capitoli* di Gregorio Palamas le conoscenze sul funzionamento del mondo naturale occupano i primi ventitré capitoli – uno spazio di non poco conto. Metafore e similitudini tratte dal sapere cosmologico e medico ricorrono anche nelle *Triadi*, nelle lettere e nelle stesse omelie di Gregorio Palamas. Se è pur vero che i *Capitoli* sulla cosmologia sono ben superati dal punto di vista del contenuto scientifico, com'è ovvio per un'opera del XIV secolo, non è corretto considerarli di nessuna rilevanza. Sarebbe un atteggiamento da moderni storicamente poco profondi. Nel Medioevo la realizzazione di un libro costava molto in termini di materie prime, risorse pecuniarie e lavoro manuale e questo faceva sì che i medievali fossero ben più prudenti e ponderati dei moderni nella scelta dei contenuti: raramente si lasciava spazio all'irrilevanza. Quelle pagine di Gregorio Palamas nascondono un significato profondo perché lasciano la testimonianza di un metodo, più che di un contenuto. Ciò che conta in loro è la creazione di uno spazio di transdisciplinarietà in cui il sapere scientifico si incontra con la filosofia e la teologia in una concezione del mondo fondata sull'esperienza del sacro e opposta al sapere astratto che andava emergendo nella modernità occidentale. È un aspetto poco studiato dell'opera di Gregorio Palamas, che non solo è stato fondamentale per preservare la cultura mistica del cristianesimo orientale, ma resta per l'epoca contemporanea come un'indicazione di metodo per rifondare una concezione cristiana del mondo. Dall'«astro dell'Ortodossia» del XIV secolo la prospettiva transdisciplinare dell'incontro di scienza, filosofia e teologia trova eco dopo cinque secoli nel testamento filosofico di un astro della Chiesa contemporanea come Pavel Florenskij. Non è un caso che nelle lezioni sulla concezione cristiana del mondo Florenskij parli di una nuova concezione medievale, intendendo proprio l'intuizione della via al sacro che si cela nelle conoscenze profane.

Lo studio dei punti di convergenza tra le scienze contemporanee e la mistica cristiana non può seguire la strada dell'apologetica, ossia esser fatto in maniera ideologica per dare ragione alla religione contro la scienza o viceversa. L'apologetica potrà essere recuperata se ci sarà una nuova concezione del mondo a supportarla, perché quando è usata come strumento ideologico di conservazione è poco fruttuosa in termini di evoluzione interiore verso il Cristo – come Florenskij stesso riconosce nella prima delle sue lezioni⁵⁹.

Il sapere scientifico e l'esperienza mistica sono manifestazioni differenti e complementari dell'essere umano, frutti di due potenze diverse: la capacità di sviluppare un pensiero razionale e quella di sviluppare un'esperienza della trascendenza. Capire questo e costruire una visione cristiana del mondo in cui siano ricomprese le scienze è fondamentale, perché non avere una visione dinamica del mondo porta a essere sopraffatti dal mondo e avere con esso un rapporto passivo, casuale, imponderato. E questo non rende giustizia all'essere umano, né a Dio che ha voluto e ha creato un'umanità intelligente con il dono miracoloso e unico della ragione. Costruire una visione cristiana transdisciplinare – una strada sulla quale da molti anni sono impegnati fisici e filosofi come Basarab Nicolescu⁶⁰ – è la strada che la stessa tradizione cristiana ci indica. Se una convergenza si può osservare tra le scienze contemporanee e la mistica tradizionale, allora è bene chiederci perché questa convergenza esista e qual sia il suo senso, quindi cosa può dare di buono all'esistenza della terra in cui gli esseri umani, gli animali e tutto il mondo naturale vivono secondo i disegni di Dio – che è unità universale nell'amore.

⁵⁸ Cf. F. Capra, *Il Tao della fisica*, p. 186 ss.

⁵⁹ P. Florenskij, *La concezione cristiana del mondo*, p. 38.

⁶⁰ Basarab Nicolescu, *Il manifesto della transdisciplinarietà*, Messina (Armando Siciliano Editore) 2014.

Bibliografia

Fritjof Capra, *Il Tao della fisica*, Milano (Adelphi) 2022

Pavel Florenskij, *La concezione cristiana del mondo*, Bologna (Pendragon) 2011

Gregorio Palamas, *Atto e luce divina: Scritti filosofici e teologici*, a cura di Ettore Perrella, Milano (Bompiani) 2003

Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia: Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di Ettore Perrella, Milano (Bompiani) 2006

Gregorio Palamas, *Dal sovraessenziale all'essenza: Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i turchi*, a cura di Ettore Perrella, Milano (Bompiani) 2005

Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, a cura di Robert Edward Sinkewicz, Toronto (Pontifical Institute of Medieval Studies) 1988

Elémire Zolla, *Uscite dal mondo*, Milano (Adelphi) 1992